

## コギトから神秘へ

――ガブリエル・マルセルの人間の哲学――

掛下 栄一郎

ガブリエル・マルセルがパリで八十四年の生涯を閉じてからもう五年になる。生前からも、ことさらにジャーナリズムのセンセーショナルな話題の対象となることもなかった人だけに、死とともにその名を耳にすることは、少なくなってきたようである。しかしその反面、半世紀以上にわたり、在野の哲学者として、アカデミズムの權威から完全に自由な立場で、終始鋭く澄んだまなこを世界と人間の上に注ぎ、その独自の表現をとおして、的確にして深い洞察を発表し続けてきた彼の見解は、その先見の明によって、全世界の心ある知識人の信頼をいよいよ高めているのである。

マルセルは一九五七年と一九六六年の二度にわたって来日し、各地でそのユニークなテーマの講演によって、日本の知識人にも深い感銘をあたえていった。一九五七年といえば、日本はまだ高度成長期以前の混沌期、六六年は大学紛争の真最中、当面の状況に日夜右往左往していた私たちにとっては、ともに、思想的にきわめて不安定な時期であったが、もともとと大きなスケールで時の流れを見つめていた彼は、揺れ動く世界の思想的混沌にまどわされることなく、ソクラテス以来多くの哲学者たちが守り続けてきた「真理」の何たるかを明らかにし、機能化、

物量化、自動機械化の方向をまっしぐらにつっ走っている昨今の世界の、日ましに高まりつつある狂信的な非人間化的權威の魔力から、ひとりひとりの人間が自己自身への誠実な問いかけによってかち得られる根源的な真理を護り抜くことが、哲学にたづさわる者の使命であることを、いささかも激することなく、嚙んでふくめるように諄諄と語ってくれたのであるが、その温容にして毅然たる容貌をいまでも懐しく想いおこす。

一般にマルセルの思想は、「キリスト教的実存主義」という範疇に分類される。マルセル自身は、こうした「イズム」によって人間の思想を分類することを極度に嫌悪し、その無意味さを激しく非難するが、それでもやむなく何らかのレッテルが必要ならば、「新ソクラテス主義 (Néosocratismes)」、あるいは「キリスト教的ソクラテス主義 (Socratismes chrétiens)」とも呼んでくれと語っている。

ここにマルセル哲学の基本的態度が見られよう。すなわち、自己自身との対話に哲学の源泉を見、生涯教職に就くことなく、在野の哲学者に徹したマルセルにとっては、おそらく、「汝自身を知れ」を座右の銘とし、街頭での市民との対話の中に生きた哲学を求め続けたソクラテスこそ、真に師と呼ぶにふさわしい人物と見たのであろう。「汝自身を知れ」という言葉の深い意味は、それが汝自身「についての」哲学ではなく、汝自身「の」哲学（汝自身による）であるということである。哲学とは本来、人間「についての」哲学ではなく、人間「の」哲学でなければならぬ。哲学には、まず探究されるべきその「内容」が明らかにされたうえで、引続きその「内容」を順を追って検討するといったプロセスは通用しない。カントが「人は、哲学 (Philosophie) を……決して学ぶことはできない。……せいぜいただ哲学する (philosophieren) ことを学びうるだけである」(カント『純粹理性批判』Kant Kritik der reinen Vernunft, B. 865) と語ったのもその意味である。

ところがその後、とりわけ「科学」の方法論的基礎が確立した近世以降、客観的分析をその基本的方法とする科学の立場と、哲学本来の立場との区別があいまいなものとなった、というよりもむしろ、哲学もまた科学の一分野であるとする傾向が日まじに高まってきた。マルセルが最も強く憂え、そこからの恢復を強調するのもまさしくこの点である。分析、記号、数式、位相などにその探究の方法をゆだねようとするような哲学は、精緻な「人間についての哲学」とはなりえても、本来的な「人間の哲学」からは、いよいよかけ離れるだけであると彼は考える。

「すでに一九一四年の大戦前に私の注意をひき、今次の大戦中、およびそれ以後ますます明瞭になってきたのは、探究 (recherche) ということである。それはいくら照明され、深められても、決して探究であることをやめない探究、……つまり精神がそれを確立するために歩む道程を抜きにした抽象には、絶対に墮さないような探究である」(マルセル『人間の尊厳』Marcel, *La dignité humaine*, p. 17) とマルセルは語っているが、常に「直接的實在の場合 (le plan de l'existence immédiate)」にあつて具体的なものへ接近し、現実を——対象としてではなく——深く把握するところに、彼は哲学的探究の姿を見ようとするのである。

これは、把握という表現もおふさわしくない、いわば事実そのものへの主体的「関与 (Participation)」であるが、真理とはまさにこのようなものである。

「この数世紀、いやもっと昔から、おびただしい批判的反省の労がなされてきたにもかかわらず、われわれは、いまだに真理の「発掘 (extraction)」——たとえば金属の発掘と同じような意味での——という觀念に支配されたままである。……真理の探究がかかわる微妙な作業は、物質にしかもつかない操作とは決して同一視されえない」(マルセル『存在の神秘』Marcel, *Le mystère de l'être*, I, p. 26) と彼は語っているが、真理とは、対象として客観的

に探索しうる「もの」、「容器に入れられるもの」でないことが強調され、一般に科学者と呼ばれている人たちがおこなう、客観的分析や、記号、数式による真理探究の無意味さが予示されている。

科学者にあつては、多くのばあい『《私》』というものが、考えうる最大限の意味において消滅してしまつており」(ibid. p. 23)、「存在と真理との同一が前提されているがゆえに、彼にとつての問題は、ただ存在するところのものを発見すること」(ibid. p. 84)となるが、真理は決して「事物と知性との合致」(ibid. p. 88)でもなければ、把握され(être pris)たり獲得され(être acquis)たりするものでもなく、むしろ「照明される(être illuminé)もの」(ibid. p. 62)、「言いかえれば、『われわれに啓示される或る実在に、突如として近づくことである』」(ibid.)と、哲学的真理の本質に鋭く迫っているのである。

このように、真理とはむしろ、直接的実在の世界においての主体の自己確認ともいふべきものであるが、この「直接的実在」は、一つの状態でもなく、また所与でもない(マルセル『形而上学日記』Marcel, *Journal métaphysique*, 24 mai 1923)から、それは対象として客観的にとらえられることは不可能で、そこではもはや、主観、客観の区別すら考えられず、その世界は、「因果律の支配するこの自然的秩序の中の対象の世界とは、判然と分けられねばならない」(ibid. 2 fév. 1922)世界である。真理とは、われわれが事物として客観的にとらえるものではなく、むしろわれわれがそれに照される光——ただしこの光とわれわれとの間には、照らず、照らされるの主客関係は成立しない——あるいはわれわれが、直接的、具体的実在の中に身を浸すこととすることであるというのが、真理についての彼の根本的見解である。

真理についてのこのような見解は、いわゆる実効の伴わない思索、因果関係の論理が明確でない考察よりも、精

緻な客観的分析が重視される昨今の科学時代にあつては、哲学の領域においても、とかく軽視されがちであるが、マルセルは、「私が、私とは何かをみずからに問うとき——もつと深く掘り下げて言えば、私が、この問いの意味そのものをみずからに問ひかけるとき——自分に課せられる問題」(マルセル『存在の神秘』ibid. I. p. 98)こそが、あらゆる問いに先立って問われねばならない哲学の根本問題であるにもかかわらず、現代の哲学者の多くは、この点に関して無関心であることを批判して次のように語っている。「今日までの哲学の最も大きな弱点は、私を私自身に結びつける諸関係を、あまりにも単純化しすぎたことに起因している」(ibid. p. 102)と。

以上われわれは、マルセルが、ソクラテスにつながる、哲学者の名に価する哲学者、真の意味での「人間の哲学者」、常に「直接的実在の場」に身を置く哲学者としての、現代における数少い代表者の一人であることを述べたのであるが、実は、このような傾向は、デカルト以来のフランスの哲学に一貫して流れる特質でもある。

客観的対象に対して大風呂敷をひろげるよりも、まず自分自身に誠実に向ひ合うことを主張して、空疎な「体系」の樹立を拒否することが、デカルト以来のフランスの哲学のすぐれた伝統であると、ベルグソンも指摘しており、「もしフランスの哲学が、ときに体系的になることに同意したとしても、体系の精神の犠牲になることは決してないし、またその体系構造そのものの素材を利用することができなくなるほどまで、現実の諸要素を變形させることもない。そこでは常に、体系よりも個々の事実が重視される」(ベルグソン『フランス哲学概観』Bergson, *Ecrits et Paroles*, II, p. 416)と述べている。

以前私は、マルセルの思想が、こうしたフランス哲学のすぐれた特質を今日に継承するものであることを、主としてデカルト、マールブランシュ、メーヌ・ド・ビラン、ベルグソンなどの哲学者との対比において論じたことが

ある（早大哲学会誌『フィロソフィア』第五十一号）が、そのときの中心となったテーマは、自我との対話に発し、常に具体的実在の場に身を置く彼の哲学が、言ってみれば、デカルトの「コギト cogito」の哲学の二十世紀における再現ではなかるうかということであった。たしかにこの両者の哲学には、きわめて濃厚な親近性が感じられるし、またそのように受けとめることも決して間違っていない。しかしこの二人の偉大な思想家のあいだにある「違い」については、まだ納得のいく検討をおこなっていない。多くの偉大な思想家たちは、すべてその偉大さにおいて共通しているが、同時にまた、そのように偉大と言われるほどに、ひとりひとりがそれぞれに違った独自の特色を持っているものである。この論文の残された余白は、主としてこの二人の哲学者の、共通した偉大さの背景に見られる傑出した独自の「違い」の検討に費したいと考える。

デカルトの「Cogito ergo sum（われ思うゆえにわれあり）」の命題が、近代思想にとってどれほどの重みをもつものであるかは、もはや語るまでもあるまい。「精神としての我」、「自我の權威」、「物心厳別の二元論」、「自然の機械観」など、近代思想の基本的見解を構成するこうした諸特質は、すべてデカルトのこの命題から導かれたものである。

「私は、それまでに私の精神に入りきたったすべてのものは、私の夢の幻想と同様に、真ならぬものである、と仮想しようと決心した。しかしながら、そうするとただちに、私は気づいた、私がこのように、すべては偽であると考えている間も、そう考えている私は、必然的に何ものかでなければならぬ、と。そして《私は考える、ゆえに私はある》というこの真理は、懷疑論者のどのような法外な想定によってもゆり動かしえぬほど、堅固なものであ

ることを、私は認めたから、私はこの真理を、私の求めていた哲学の第一原理として、もはや安心して受け入れることができる、と判断した。」(デカルト『方法叙説』Descartes, Discours de la méthode, A. T. VI, p. 32)

デカルトのこの有名な文章をめぐって、三百年以上もの間、実にさまざまな解釈がなされてきたが、要するにこれは、私にとっては、他のいかなる存在にもまして、何かを考えている私が存在することくらい確実なものはない、ということの表現である。ところが従来デカルトの思想は、来るべき観念論哲学を導くヨーロッパ大陸の合理論の祖としての面のみが重視され、しかもその論旨の理論的整合性の問題が、もっぱら論ぜられるのが常であった。しかしデカルト哲学の最も重要な意義は、それが合理論哲学の始源であることでもなければ、その体系の整合性の問題でもない。

ヤスパース、サルトル、アランなどが、デカルトについてのすぐれた論文を発表して以来(ヤスパース『デカルトと哲学』K. Jaspers, Descartes und die Philosophie, 1937, サルトル『デカルトの自由』J. P. Sartre, La liberté cartésienne, 1947, アラン『デカルト』Alain, Idées 1923) 従来おおい隠されていた彼の思想の核心に、ようやく照明が当てられるようになった。cogito によって到達した自我、「精神としての自我」は、決して観念論の根拠としての「純粹精神」のようなものではない。それはむしろ、「考えている我」の、我による確認の端的な表現と解すべきである。

ヤスパースはこれを、実存としての我の把握の比類のない瞬間と言い、サルトルは、「何ものでもない」としての「実存」の自由とのかかわりにおいて、「デカルトの哲学は、彼自身は全くの無であるという、彼が常にかけていた意識を、当時の言葉で表現したもの」(サルトル前掲書 Ibid. Situations I, p. 324) であると考え、「われわれが自由であることを拒否することが、もうこれ以上出来ないような状態にまで拒否することによって、われわれ

は自由でありうるのである」(ibid. p. 336)と、デカルトの懐疑と実存的自由の行為との相関関係を説き、最後に「デカルトが、時代的な制約のために、当然人間の手に帰すべきものを神に帰したということなどはたいして問題ではない。われわれにとって重要なのは、彼がハイデッガーの『根拠の本質 (Von Wesen des Grundes)』に先立って、存在の唯一の根拠が自由に在る点を見抜いたことであり、この点においてのみ私はデカルトを読えるのである」(ibid. p. 335)と、デカルト哲学の核心をみごとに評価しているのである。

一方彼の哲学の理論的整合性に関して言えば、周知のように、*cogito ergo sum* の比類のない自己確認の事実から、彼は自我の本質を「思惟」としてとらえ、これを根源的「実体」のひとつとして措定し、いまひとつの経験的「実体」としての「延長」との二元論を説いた。このばあいの *cogito* という、いわば「意識の事実」に至るまでの精緻な理論のはこびと、その直後におけるスコラ的実体論、因果律に立脚する論理、神の存在の論証との間には大きな飛躍がある。思惟としての自己確認と、より完全な存在者としての神の存在を直証的に (*évidemment*) 認めたということの間には、その真理性の基準に関して大きな飛躍がある。つまり、単なる原因結果の類推としての真理と、意識の事実の自己確認としての真理とが、ここに飛躍的に同居しているということ、あるいはまた、自我の存在の明証性により神の存在が確認されるが、その自我の存在の明証性が、逆に神の誠実性の保証の上に成立するのは大きな矛盾であるということ、これらが、従来一般になされてきたデカルト哲学への批判である。

しかしこうした解釈は、残念ながらデカルト哲学の一面をしか見ない曲解と言わざるをえない。デカルト自身が究極的に日ざしていたのは、単なる論理としての哲学体系の樹立ではなく、もっと広汎な「人間の哲学」であったことは、『方法叙説』や『哲学原理』の序文に明らかである。さきに引用したベルグソンの指摘のごとく、彼もま



た、すぐれて人間的なフランスの哲学者、モラリストの系譜につながる思想家のひとりと言えよう。

デカルトの哲学は、「事実」を何よりも尊重する、固有の意味での「実践」の哲学であって、その論理的側面においても、なお意志的なものが原動力となっている、いわば主意主義の哲学である。われわれは、彼の哲学の論理体系そのものよりも、そういう体系を生んだ主体の在り方に注目すべきであろう。大切なのは、*cogito ergo sum* が単なる推論と解されるべきではなく、デカルト自身も主張しているように（デカルト『省察』Descartes, *Meditations*, A. T. VII, p. 25）それは「われ在り（ego sum）」、「われ実在す（ego existo）」という、主体による激しい自己の存在確認の端的表現であることと、一方では、この現実世界の存在を、身体を持つ具体的人間による日常的経験の「事実」として認めたことである。

このように考えれば、心身厳別の二元論と、心身結合の現実の事実を同時に認めたことの矛盾も、具体的事実性尊重の実践的人間哲学の立場からすれば、むしろ当然であった。心身結合問題の核心に対して、オランダのエリザベート王女から寄せられた鋭い質問に対して、心身二実体の形而上学的二元性の主張と同時に、具体的事実としての心身結合の実践的容認という、一見矛盾するかのようなデカルトの見解（エリザベート王女への手紙、一六四三年六月二八日、A. T. III, p. 690～695）のなかに、いまのばあいわれわれとしては、「身体」を持つ「具体的人間」の正しい理解こそが、彼の哲学の最終的目標であったことを知るだけで充分である。そしてわれわれはこのことを、論理の挫折と見ることなく、むしろ、フランスの哲学を一貫して支えている「事実に対する論理の承服」のあかしと解したのである。

このあたりでふたたびマルセルにかえろう。いままでの考察からも想像されるように、マルセルもまた、フランスの哲学者として、そのすぐれた伝統的性格をデカルトとにもしている。すなわち、「非体系的」、「具体的」、「直接的」といった概念によって語ることでできる特質が、この二人の偉大な哲学者においても、ともにその基本的な性格となっているが、それ以上に、この二人の思想に共通した点として、それが「人間の哲学」としての「我の哲学」であることに注目しよう。

世界があるかないかを疑うことはできても、そう疑っている自我の存在はいかにしても疑いえない、という形で立てられた *cogito* の真理と、私が、私とは何かをみずからに問うとき、自分に課せられる問題こそが、あらゆる問いに先立って問われねばならない哲学の根本問題である、と主張するマルセルの見解とが、いかに強く深いところで結びついていることか。

むしろこれは、すぐれたフランスの哲学としての共通点というよりは、偉大な哲学が、(ソクラテス以来)常に自我との真摯な対面に発する「人間の哲学」であることのあかしとでも言うべきであろう。デカルトの *cogito* の、哲学の原点としての深い意義については、すでに詳しく述べた通りであるが、もしデカルト哲学の他のあらゆる部分が消滅するようなことがあっても、この *cogito* の宣言は不滅であろう。そしてデカルトの *cogito* が不滅であるならば、マルセルのいう自己との対面の意義もまた不変である。それがいかに精緻なものであろうと、自己との対面に発したのではない思索(自己以外の何ものかを客観的に対象として問う思索)は、固有の意味での哲学とは言いえないのである。

デカルトの *cogito* については、表現上の時代的制約もあってか、とかく誤解されることが多かったが、われわ

れもそうした背景を斟酌する必要がある。たとえばマルセルも、「私は、デカルトがあれほどはつきりと言った、合理的な思考の徹底によっておこなわれる白紙還元 (tabula rasa) という考えを、まったく捨てるべきであると思う」(マルセル『人間の尊厳』ibid. p. 28)と語っているが、これは、デカルトの cogito から導かれた「精神としての我」を、あまりにも「純粹精神」的なものと解しすぎたためであるように私には思われる。これは検討の要のある問題である。

ついでに述べておくが、cogito に関しバシュラールが興味深い思索をおこなっている。周知のように彼は、直接の実在の場の一側面としての根源的な美の世界を「ポエジー (poésie)」と呼んで、こうしたポエジーの世界では、過去から未来へ規則正しく水平に移行する時間の流れが、突如として垂直の方向に変わり、その「垂直の時間」の軸の一点に、過去、現在、未来の三つの時が重なり合うと語っている(バシュラール『詩的瞬間と形而上学的瞬間』Bachelard, *Instant poétique et instant métaphysique. L'intuition de l'instant*, p. 104)が、「通過する時間、世界の時間、物質の時間に対して、垂直の時間の軸とは、自我がそこで絶対的活動を展開することのできる軸である」(バシュラール『持続の弁証法』Bachelard, *La dialectique de la durée*, p. 98)とし、この軸においてわれわれは、履歴的、物質的自我を脱し、真に哲学的な自我の経験を持ちうるが、その最も「一般的かつ形而上学的過程は、cogito を重ねること」(ibid.)であると述べている。すなわち、「私は考える」という単純な思考による存在よりも、「私は考える」と、私は考える」ことにより確認されるものの方がいっそう絶対的であり、「さらに一歩進んで、私は考えると、私は考える」と、私は考える」ということ、つまりコギトの三乗 (cogito<sup>3</sup>) と記されるところのものにまで進むならば、……垂直の時間の最初の下書を……素描する」(ibid. p. 99)とができる、まことにユニークな指摘をお

こなっている。

このばあいバシユラールは、デカルトの *cogito* を水平的 *cogito* と解しているらしく、またさきほどのマルセルのデカルトの解釈も、単純 *cogito* か、せいぜい「二乗のコギト」ぐらいに解しているようであるが、はたしてそうであらうか？ もちろん、デカルト自身の表現によって確かめることは不可能であるが、さきほどの検討に照してみれば、彼自身は、すでに充分に「三乗のコギト」を意識していたと考えないではいられないのである。もしそうでなければ、デカルトの *cogito* が、近代哲学出発の原点としての根源的實在の不滅の表現であるとは言えないであらう。

周知のようにマルセルは、哲学を、決して觀念の抽象の中に陥しいれることなく、常により具体的なもの、より現実的なものの上に根づかせようとする。マルセルの「真理」は、いわゆる「純粹思惟」によって「実体」として把握されるものでもなく、また現実世界の中に、客觀的對象としてとらえられるものでもない。「真理」とは、主体がその中で生きるところのもの、主体がそれに照らされてあるところのものであることは、すでに指摘した通りである。

しかしいかなる形をとるにもせよ、哲学とは古来「反省」であることには変りない。マルセルはこの反省に二つの種類を考える。「第一の反省は、最初自分に示された統一を分解しようとする。これに対して、第二の反省は、本質的に、分解されたものをもとに恢復させる性質をもつ」(マルセル『存在の神秘』*Ibid.* I, p. 88) と彼は語っている。前者は、いわゆる一般の客觀的思考における反省作用、科学的な分析のいとなみを言い、主体が主体自身以外の何かを客觀的に問うこのような問いを、彼は「問題 (*problème*)」と名づけているが、第一の反省は、もっぱら

こうした「問題」の処理に当る。「私が、私とは何かを問う」ところに哲学の原点を見ようとするマルセルにとっては、哲学は「問題」ではありえないし、したがって第一の反省は哲学の方法とはなりえない。

これに對して、「私が、私自身を問う」問いは、いっさいの対象化、客観化の拒否された問い、問うものと問われるものとの間の主客関係がまったく解消される、きわめて根源的な問いとして、「神秘 (mystère)」と呼ばれるが、第二の反省のたづさわるのがまさにこれである。「問題」は認識 (connaissance) の対象であるが、「神秘」はもはや認識されず、ただ「認知される (être reconnu)」だけである。第一の反省は、ただ新しい知識を蒐集する (accueillir) といふのみであるのに対し、第二の反省は、反省する主体が、自分自身の中に「みずからをとり集める (se recueillir)」(マルセルは彼自身の用語としてこれを「潜心recueillement」と名づけている) といふのみである。

以上の見解もまた、マルセルの「具体的、現実的哲学」を裏づけるものであろう。「感覚」のいとなみや「身体」を、「實在」の根源的なあかしとして重視するのも、以上のような根拠からである。デカルトもちろん、「物質(延長、身体)」の独自の存在性を認めてはいるが、それは、比類のない実在性を持った「精神としての我」から厳別された、「より明証性の低い」存在としてである。物質に対する精神の優位説が、デカルトに、マルセルのよきな「具体的哲学」への素直な接近を妨げているように思われる。

マルセルによれば、第一の反省は、私と私の身体との間の絆を切断してしまうという。『私の身体』とわれわれが言ふばあい、それは身心の平行論的解釈を否定すること (ibid. p. 108) であると語られているように、私と私の身体とを決して切離さないという形で、彼の「具体的哲学」は展開する。

「私が自分の身体で『ある』かぎり、私の身体は私のものである。……私は私の身体で『ある』と語することは、

これと反対の、私の身体は私の道具であると言うときにつくり出される《間隙》を、排除することである」(ibid. p. 116)と語ることによって彼は、自分の身体を、客観的な道具としてではなく、生きた実在として、私から切離しえない「具体的なもの」として哲学の中に導入する。これは、精神としての我から厳別されたデカルトの身体とは次元を異にするもので、真に生きた実在としての《身体》の新しい定義と言えよう。

マルセルの解釈では、「デカルトが示したような精神と身体との二元論は、第一の反省をあらわすもの」(ibid. p. 108)ということになる。これは、さきほども指摘した、デカルトの *cogito* が、真に根源的な実在の場の表現としての、「三乗のコギト」であるかどうかの問題にも対応するものであるが、少なくともデカルト自身の表現からは、主体から切離されることのない《身体》という解釈は、導き出されることはないであろう。しかしここで充分に考えられることは、デカルト自身、かねてから漠然とそのような意識を持っていたにもかかわらず、まだ理論的には明らかにしえなかった新しい「身体の理論」を、マルセルが独自の論旨によって説明したということである。

「私は私の身体であると語ることが正当であるのは、要するに私がこの身体を、この対象、すなわち或る一つの対象と同化しえないもの、言いかえれば何ものかではないものとして認知するときだけである」(ibid. p. 116~117)という表現から彼は、主観Ⅱ身体 (*le corps sujet*) の考えに到達し、そうした状態こそが、「偶然にはではなく、本質的に《その》身体に結びついている存在」としての「受肉(*incarnation*)」と呼ばれるものであると説く。「私は、感覚するかぎりにおいてのみ私の身体である」(ibid. p. 117)という表現の背景に、われわれは、「受肉」や「神秘」というマルセル独自の世界を常に想定していなければならないのである。「私の身体が、本質的に神秘的である一種の実在を示しているかぎりにおいてのみ、私は私の身体」(ibid. p. 119)なのである。

私との対話に発する「人間の哲学」としての「真理」が、これほど純粹かつ自然に、「信仰の真理」に結びついている例も稀であろう。しかもそれが同時に、最も具体的な実在のあかしとしての「身体」や「感覚」に深く結びついていることが次のように語られる。

「私のものとしてのかぎりでの私の身体が関係してくるその瞬間から、あるいは、私の身体から分離しえない感覚が関係してくるその瞬間から、まったく異質の見解があらわれ、われわれは実存の根源そのものである媒介不可能の直接的なものと呼ばれるものを、ここに導きいれざるをえなくなる」(ibid. p. 125)と。マルセルのユニークな思想の骨子は、以上の表現にほぼつくされているが、同時にそれは、彼をデカルトからはっきりと区別するところでもあろう。

最後にいま一つ、自我との対面をその根底とする点では共通しているかのように思われるものの、両者の思想には、決定的なちがいのあることを指摘しておこう。

たびたびふれたように、デカルトの cogito は、「もし全世界が存在しないとしても、そのように考えている私は必然的に存在する」と言いかねないほどの、徹透した自我の存在確認の端的な表現である。その表現の含む近代哲学的な意味の重要さについては、すでに語ったとおりである。しかしそれにもかかわらず、デカルトにおいては、cogito の真理が、彼自身の宗教的見解と、かならずしも理論的に緊密な整合性をもって語られてはいない。神の存在立証を根拠とするその信仰の原理と、cogito の真理性との間の整合関係は、デカルト哲学の包蔵する最も困難な課題の一つとなっており、また、たとえばパスカルがデカルトの信仰を、哲学体系樹立に必要な便宜的なものと非難しているように(パスカル『パンヤ』(Pascal Pensées, Brunschvicg Ed. 77)「信仰についてのデカルトの本心が、

はたして奈辺にありやの問題も残されている。

少なくとも言いうることは、自然学の一大体系樹立を最終的に夢見ていたデカルトにあつては、「自然の光」としての理性の原理は、「恩寵の光」としての信仰の原理から、できるだけ切離して考えられねばならないとされる。彼のばあいこの二つの原理は、本来、相容れないものとして厳別されるべきであつて、それらが実在の根源において結び合っているという見解は、少なくとも積極的には主張されない。

これに対してマルセルでは、「自然の光（理性）」と「恩寵の光（信仰の真理）」とは、直接的実在の場としての「神秘」、「潜心」、「観想（contemplation）」において、しっかりと一つに結びついたものであると考えられる。そのかぎりでは、彼の形而上学は、本質的に反デカルト主義的性情を持つ。

「精神としての我」の存在の確認に発するデカルトによる「自我の權威」の確立は、その後、その「自我性」のみが不当に強調されて現在に受継がれていることを、マルセルは次のように語っている。「現在ではサルトルが、実質を失ったデカルト主義を自分の立場としている（なぜなら、彼はデカルトから、その神学上の業績をすっかり奪ってしまったから）が、そのことによって彼は、他者を自分の自由に対する脅威としてのみ、……とらえようとしている」（マルセル『存在の神秘』ibid. II. p. 13）と。サルトルによれば、まさしく「地獄とは他者のことである」ということになる。もちろんこれは、デカルトその人の見解とは言えないであろうが、デカルト思想に、こうした結論に導かれる要因がないとは言えないことを、マルセルはほめかしているのである。

マルセル自身は、デカルトの思想に対して、「相互主観性（intersubjectivity）」を最も深いよりどころとする自分の思想のことを、「《私は考える》の形而上学に対抗する，《われわれは存在する》の形而上学」（ibid. II. p. 12）と



表現しているが、デカルトにおいては、マルセルの言う「……とともに」、「他者」、「汝」などの見解は、ほとんど「われ在り」の主張の陰に隠されたままである。

「自己自身についての具体的で完全な意識は、自己中心적ではありえない。それがどんなに逆説的と見えようと、むしろ私は、それは《他者中心적 (hétero-centrique)》であらねばならないと言いたい」(ibid. II, p. 11)というマルセルの表現は、デカルトには絶対に見られないものであろう。

引用した著作およびその邦訳

- マルセル『人間の尊厳』G. Marcel. *La dignité humaine*. 三橋夏生訳、春秋社  
 マルセル『存在の神祕』G. Marcel. *Le mystère de l'être*. 松浪信三郎、橋下栄一郎訳、春秋社  
 マルセル『形而上学日記』G. Marcel. *Journal Métaphysique*. 三橋唯義訳、春秋社  
 デカルト『方法叙説』R. Descartes. *Discours de la méthode*. 三宅徳富他訳、白水社他  
 デカルト『書簡』R. Descartes. *Lettres*. 竹田鶴司訳、白水社他  
 デカルト『省察』R. Descartes. *Méditations*. 所雄章訳、白水社他  
 バシュユール『詩的瞬間と形而上学的瞬間』G. Bachelard. *Instant poétique et instant métaphysique*. 橋下栄一郎訳、紀伊国屋  
 バシュユール『持続の弁証法』G. Bachelard. *La dialectique de la durée*. 橋下栄一郎訳、国文社  
 カント『純粹理性批判』I. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. 篠田英雄訳、岩波書店他  
 ベルグソン『小品集』H. Bergson. *Ecrits et Paroles*. 橋下栄一郎他訳、白水社  
 サルトル『デカルトの自由』J. P. Sartre. *La liberté cartésienne*. 野田又夫訳、人文書院  
 パスカル『パンセ』B. Pascal. *Pensées*. 松浪信三郎訳、講談社